Greifswalder Studien
zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte

Herausgegeben von der
Greifswalder Gelehrten Gesellschaft für Lutherforschung
und neuzeitliche Geistesgeschichte

2

Gemeinschaft und Idee

von

Hermann Schwarz



Verlag von Walter de Gruyter & Co
vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.
Berlin 1930 Leipzig

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

Versetzen wir uns in die Zeit der Aufklärung! Der altüberlieferte Dreiklang der Ideen des Wahren, Guten und Schönen wirkt nach, doch haben neben der Idee des Guten, die bei Plato mit der Idee der Gerechtigkeit und Gottes einerlei ist, die Idee Gottes und der Gerechtigkeit eigene Stellung gewonnen. Überragend die Idee Gottes, in dessen ewiges Denken die übrigen Ideen hineinverlegt sind. Gott hat bei Erschaffung der Seele ihr von sich und von den anderen Ideen das Bewußtsein mitgegeben. Jede unserer angeborenen Ideen ist ein Eindruck von jenen in Gott ewig lebendigen Wertgehalten.

Um jene fünf hohe Ideen — ich will sie die rationalen oder Kulturideen nennen — denkt man sich das Menschengeschlecht geschart. Die Menschen selbst sind nicht in einer einheitlichen Ganzheit ihres Geschlechts gegeben, sondern stehen atomistisch nebeneinander. Aber sie sind durch die Gleichartigkeit ihrer Vernunft, in der sie sich allesamt über das Tierreich erheben, einander brüderlich nahe. Zudem empfinden sie es als Gottes im Evangelium ausgesprochenen Willen, daß sie sich einander brüderlich nahestehen *sollen*. Die Liebe aller zu allen ist heiliges Gebot.

Das Problem ist dies: Wie läßt sich Brüderlichkeit der Menschen, auch wenn sie durch den Willen Gottes nicht noch besonderes Gebot wäre, vernünftig begründen? Und wie sieht die Gemeinschaft der Menschen aus, die rationale Begründung verträgt? Man war von vornherein wenig geneigt, den geschichtlichen Staatenbildungen, — den Begriff des Volkstums kannte man kaum — einen Selbstwert zuzuschreiben. Wenn der Begriff der Gemeinschaft gültig sein wolle, so sei er über die ganze Menschheit auszudehnen, so wie die menschliche Vernunft mit den an-

geborenen Ideen des Schönen, Guten, Wahren usw. über alle Völker ausgedehnt sei.

Aus diesem Gesichtspunkte ergab sich ein erster Versuch, zu einer begründbaren Forderung von Gemeinschaftsleben zu kommen. Jede der hohen Ideen sei schon für sich geeignet, Mittelpunkt einer geistigen Gemeinschaft zu sein. Sofern die Menschen z. B. für die Idee des Heiligen empfänglich seien, bilddeten sie um die Idee Gottes eine religiöse Gemeinde. Sofern sie für die Idee des Wahren empfänglich seien, stehe diese im Mittelpunkte eines Kreises philosophisch bewegter Menschen. Eine andere Form geistiger Gemeinde bewege sich um die Idee des Schönen usw. Jede solcher geistigen Gemeinden müsse im idealen Falle weltweit gedacht werden. Die Durchdringung aller dieser weltweit gedachten geistigen Gemeinden miteinander ergebe dann die Kulturmenschheit. Menschheit im Sinne von Kulturmenschheit gilt hier nicht als eine Summe von Völkern, sondern als eine Summe sich durchdringender geistiger Universalgemeinden.

In jeder dieser geistigen Gemeinden wird brüderliche Liebe vorausgesetzt. Die gemeinsame Teilnahme an der sie bewegenden Idee mache diesen Kreis von Menschen zu Brüdern im Geiste, und das sei die echte sittliche Brüderlichkeit. Brüder sind also zunächst diejenigen, die um irgendeine Idee geschart sind. Da aber ideal genommen, jeder Mensch Glied aller geistigen Gemeinden sei, weil er durch seine Vernunft allen geistigen Werten geöffnet sei, so addiere sich die Brüderlichkeit, die man für diejenigen empfinde, mit denen man gemeinschaftlich vom Werte α geistig bewegt sei, mit der Brüderlichkeit, die man für dieselben Menschen als seine Geistesgenossen um den Wert β herum empfinde usw., so daß zuletzt eine ganz große Brüderschaftswelle von allen Menschen zu allen Menschen schlage.

Das ist ungefähr der Gemeinschaftsgedanke der Aufklärung, der immer noch nachwirkt. Die Teilnahme der Menschen aneinander ist genährt von der gesamten gemeinschaftlichen Bewegtheit für die geistige Welt der Ideen. Vernunftliebe zu den Ideen strahlt aus in Vernunftliebe der Menschen zu einander und in Vernunftleben miteinander im Dienste an den ewigen Ideen. Das sei die allgemeingültige Form menschlicher Verbindung, allgemeingültig wie die Werte selbst, denen die Menschheit hin-

gegeben sei. Hierin bestehe ihre sittliche Gemeinschaft, wogegen die zufällige Gemeinschaft der Menschen in Nationen keinen Wert habe. Die aufgegebene Menschheit sei eine Durchdringung geistiger Gemeinden. Dort sei die Gesamtbrüderschaft aller Menschen begründet. Die gegebene Menschheit sei nur ein zufälliges Nebeneinander von Völkern.

Gemeinschaft ist nach dieser Auffassung keine eigene Idee, keine eigene geistige Größe. Sie ist in dem gemeinsamen Verhältnis der Menschen zu den ewigen Ideen mitgegeben, sie ist darin analytisch enthalten. Am wenigsten ist sie ein neuer Sinngehalt gegenüber den rationalen oder Kulturideen. An sich ist es ja möglich, daß die Idee der Gemeinschaft einen eigenen Sinngehalt besäße, der, statt von den Kulturideen abzuhängen, sie vielleicht in sich hineinzöge und nach sich bestimmte. Solcher Sinn möchte sich vielleicht in eigenen Teilgebieten, — sagen wir Volkstümern, — entfalten und den Begriff derselben nicht durch etwas gattungsmäßig Allgemeines — sagen wir Menschheit —, übergipfeln, sondern, indem er in sich selber eine tiefere geistige Mächtigkeit aufbrächte, die durch ihre innere Kraft den höheren Rang behauptete.

Auch sehen wir leicht, welche Probleme es hier gibt. Den Menschen um 1800 gingen die Augen dafür erst allmählich auf. Den Ideen des Guten, Wahren, Schönen und der Gerechtigkeit mußte ihre Alleingöttlichkeit erst genommen werden. Man mußte erst entdecken, daß es zwei Wertlinien gäbe, daß neben der Linie der Kulturideen die Gemeinschaftsbegriffe in einer anderen Wertlinie laufen.

Ich lasse den französischen Boden mit seinen Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit beiseite. Das sind rein politische Ideen. Mir kommt es auf die tiefgeistigen Gemeinschaftsideen an, die die deutsche Philosophie hervorgebracht hat. Herder hat die erste dieser Ideen, die Idee der Humanität, d. i. der geistigen Menschenbrüderschaft, ausgesprochen. Bei Kant gesellt sich, verwandt, aber doch verschieden, die Idee der Menschheit hinzu. Die Idee der Humanität hängt mit dem neuen Licht zusammen. in das Herder Individualität und Persönlichkeit rückte. Nach Herder ist Gottes Allkraft in den Dingen und in den belebten Wesen das Innerlichste, was sie zu Dingen und Wesen macht, nämlich zu der lebendigen Einheit aller ihrer

Eigenschaften und Kräfte. In immer neue Gestaltungen gehe Gottes immerfort strebende Allkraft ein. Sie wolle sich in soviel Einzelwesen wie möglich beleben, denn nur in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit des Daseins könne sich der unendliche Seinsstrom aus Gott ausdrücken und darstellen. So ist denn jedes Individuum eine neue Blüte des sich aufschließenden Alls, jedes eine andere.

Es muß einen neuen, ästhetisch belebten Sinn der Gemeinschaft ergeben, wenn jeder Mensch jedem Menschen wertvoll wird als ein selbständiger und unwiderholbarer Ausdruck des lebendigen Gottesatems. Das Neue ist bei Herder, daß sich die Menschen gegenseitig für einander darstellen, vor einander darleben, damit sich jeder an dem anderen erquicke und dabei in seiner eigenen Richtung belebe. So belebt, werde er seinerseits die anderen beleben. Sie fühlen ihre Gesellschaft als etwas, das in der Mannigfaltigkeit aller einzelnen unendlichen Reichtum in sich schließt, daran jeder einzelne teilhaben kann und soll, wie er selbst ein Teil dieses Reichtums ist. Die Wertung der Gemeinschaft als einer Gesellschaft des edelen gegenseitigen Gebens und Nehmens kommt auf, und das drückt die Idee der Humanität aus. Der Mensch soll die Göttlichkeit, die in ihm lebt, bewußt herausarbeiten, nicht nur um seiner selbst willen, sondern zugleich um der anderen willen, die durch ihn dann auch daran teilhaben können. Unmittelbare Teilnahme der Menschen aneinander, keine erst durch die Mitteilnahme an Ideen vermittelte!

Herder bezeichnet die Göttlichkeit, die in uns lebt, als unser »Selbst«. Es unterscheidet sich von dem engen und begrenzten Ich, das unser sinnliches, vom Milieu abhängiges Sein bedeutet. Wie unser Selbst Gottes Atem ist, so auch das Selbst in anderen Menschen. Darum liegt in allen Menschen ein Gotteszug zu einander hin. Von diesem Gotteszuge ist unsere Vernunft erfüllt. Die Idee der Humanität ist die Art, wie sich die Vernunft des Gotteszuges in ihr von jedem Selbst zu jedem anderen Selbst bewußt wird. Sie drückt das eigene Wesen der Vernunft aus und geht der Vernunft in ihrer eigenen Bewegung auf. Wenn sie an geistige Tätigkeiten hingegeben ist, die ihrer Angelegtheit auf die Kulturideen entsprechen, so entspringt dabei in ihr selbst die Idee der Humanität, in der sie die Einheit und Ganzheit geistigen Lebens bei allen Menschen denkt.

Unser Gotteskeim, das Selbst, gehört eben zur Vernunftausstattung der Seele, ja, es ist diese Vernunftausstattung, die sich in der Luft menschlicher Freiheit, mittels deren wir über unsere Naturgebundenheit hinaussteigen, entfalten will. Indem jeder bei sich solcher Entfaltung Raum gibt, überwindet jeder für sich die ichsüchtige Trennung der Menschen, die sie aus ihrer Naturgebundenheit mitbringen. Es gibt nach dieser Ausffasung kein geistiges ideenbewegtes Menschentum, ohne das sich schon die inneren Fäden von Mensch zu Mensch weben. Erst in der Ergriffenheit von den Ideen werde der Mensch ganz Mensch, und dann erst könne er wahrhaft menschliche Teilnahme, menschliches Verständnis für seinesgleichen aufbringen, wie er sich seinerseits, wenn umgekehrt ihn Teilnahme und Verständnis der anderen trägt, in geistiger Aufgeschlossenheit zur Ideenwelt und Menschenwelt immer noch mehr entfalten wird. »Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben. Er soll in Gesellschaft leben. Er ist kein vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt«, schreibt Fichte in der »Bestimmung des Gelehrten«. Um dieser Bestimmung gerecht zu werden, hat der Mensch nur zu entwickeln, was in ihm ist. Ist doch der Weg des Menschen nach Herder ein beständiger Aufstieg aus der ursprünglichen Naturgebundenheit zu immer wachsender geistiger Freiheit und geistiger Einswerdung mit anderen Menschen, ein Weg, dessen Richtung wir nur zu ergreifen brauchen, um unser Menschentum, das in uns angelegt ist, immer mehr zu vervollkommen. Nicht durch Addition ideenethischer Sympathien vereinheitlichen sich die Menschen, sondern das Menschengeschlecht ist in seinem allgemeinen Vernunftleben von Hause aus auf Einheit angelegt. Die Aufgeschlossenheit der Seelen füreinander und die Aufgeschlossenheit für Ideen sind die zwei sich ergänzenden Seiten dieses Vernunftlebens.

Eine neue Gemeinschaftsidee brachte das Auftreten Kants. Zunächst hat er die Auffassung darüber, wie sich Idee und Vernunft verhalten, grundstürzend verändert. Nicht mehr sind die Ideen ein angeborener Besitz der Seele, anerschaffene Werteindrücke vom göttlichen Sinn des Schönen, Wahren, Guten, Heiligen. Nicht mehr ist die Vernunft der Ort dieser anerschaffenen Eindrücke, sondern die Vernunft, das »Vermögen« des Unbedingten, wird ihrerseits zur Ideenschöpferin. Als theoretische Vernunft

setzt sie, indem sie die Reihe der Bedingungen vollendet denkt, Abschluß- und Zusammenschlußideen, insbesondere erzeugt sie die Idee Gottes als der ersten alles bedingenden, ihrerseits nicht mehr bedingten Ursache. Als praktische Vernunft setzt sie sich selbst zum Gesetze des Willens, das ein Gesetz der Freiheit ist. Eine neue Motivation kommt über uns, die uns über allen Antrieb der Motive, alles Drängen der Süchte und Lüste hinaushebt. Das beweist, daß uns im Gesetze der Vernunft unsere wahre Realität anspricht, unser intelligibles, nicht erscheinendes Ich. Es hängt seinen Pflichtbefehl über unser empirisches Ich auf, über jenes erscheinende Zentrum innerer Wahrnehmungen, das unser Verstand in die Welt kausaler Verkettungen hineinsieht.

Dieser Pflichtbefehl hält den empirischen Menschen die Magna Charta einer überempirischen Gemeinschaft entgegen. Kants Verallgemeinerungsmaxime ist ja nichts anderes als Rousseaus volonté générale, die aus seinem »contrat social« bekannt ist, nur daß sie in eine höhere Sphäre gehoben ist. Alle geistigen Wesen einschließlich Gottes stehen unter diesem idealen contrat social, dessen Sinn sich in der Allgemeinheitsmaxime jedes einzelnen Willens immer wieder belebt. Im Befehle der praktischen Vernunft redet die ganze intelligibele Menschheit, ja die Gemeinschaft aller intelligibelen Wesen überhaupt, mich, den empirischen Menschen, an. In solchem Zusammenhange spricht Kant von der Idee der »Menschheit«.

Es ist damit etwas ganz anderes gemeint als in Herders »Humanitätsidee«. Herders Humanitätsidee trägt die Farbe der Brüderlichkeit, Kants Menschheitsidee ist das Staatsgesetz der intelligibelen Welt in mir. Herders Selbst war überall verschieden, anders in jeder Individualität, immer ausströmend auf fremdes Leben und mit den Gaben fremden Lebens in sich zurückströmend. Kants intelligibeles Ich ist in mir und jedem anderen derselbe Bürgerruf eines überempirischen allgemeinen Geisterreiches. Die Ganzheit der intelligibelen Welt, zumindest die Würde der ganzen Menschheit, fordert mich ein. Bei Herder: die Menschen, in denen das Leben des Selbst erwacht ist, haben das Streben, sich füreinander persönlich darzustellen, zu einer geistigen Seelenharmonie zu kommen. Bei Kant: jeder durchdringt sich mit der Würde der geistigen Menschheit und hat damit im Kampfe mit seinen Neigungen genug zu tun. Es ist kein einfaches Sich-dar-

leben, sondern ein stetes Sich-selbst-setzen gegenüber den Neigungen und in den Neigungen

Vor dem Glanze der neuen Gemeinschaftsideen verblaßten die alten Vernunftideen. War doch die Vernunft, der die Ideen Gottes, des Guten, Schönen und Wahren eingeprägt waren, von Kant vernichtet. Gott selbst kann keinen anderen Willen haben, als den der allgemeinen Gesetzlichkeit, die im Befehle der praktischen Vernunft erscheinend, sein wie unser Sittengesetz sei. Die Idee des Wahren aber verschwand in der Methode der Erfahrung, mittels deren wir an den Maßstäben der Kategorien das Mannigfaltige der Anschauung auf Geltung buchstabieren, und die Idee des Schönen spiegele nur das wohltuende Verhältnis wieder, in das die ästhetische Anschauung unsere Einbildungskraft und unsern Verstand mit einander bringe. In der Praxis blieben die Gemeinden der wissenschaftlich, ästhetisch und religiös bewegten Menschen dennoch bestehen. Waren es zwar nicht mehr überirdische Ideen, denen sie dienten, so waren es doch höchste Kulturgüter, denen ihre wissenschaftliche und ästhetische Hingabe galt, und war es die unmittelbare Nähe Gottes, die ihre Frömmigkeit empfand. Freilich befremdete der Blick auf die verschiedene Frömmigkeit in den verschiedenen Religionen. Das drückte die Wertschätzung und das Verständnis des gläubigen Verhaltens. Um so mehr bestach die Universalität der wissenschaftlichen und der ästhetischen Tätigkeit. Ebenso bestach auf der anderen Seite die Universalität von Herders Humanitäts- und von Kants Menschheitsidee. Beide Arten von Ideen, die Objektideen und die Gemeinschaftsideen, schienen in unlösbarer Durchdringung gegeben, und es fragte sich nur, ob bei solcher Durchdringung die Gemeinschaftsideen vor den Kulturideen oder umgekehrt die Kulturideen vor den Gemeinschaftsideen den Vorrang hätten, das heißt, ob die Substanz des Lebens in der Kultur oder in der Gemeinschaft liege.

Für die Weise der Fragestellung und der Beantwortung wurde ein abermals neuer Begriff der Idee entscheidend. Wie wenn man die Ideen des Guten, Wahren, Schönen nicht mehr so auffaßte, als stünden sie starr neben einander? Wenn man vielmehr dem Begriffe »Idee« einen dynamischen Sinn gäbe, so daß sie zunächst die Bestimmtheit des Guten, Wahren, Schönen noch gar nicht hätte, sondern diesen Bestimmtheiten erst zustrebte? Sie vielleicht in einer stetigen Bewegung nacheinander

durchliefe, vielleicht sich diskontinuierlich bald so, bald so entfaltete? Die solchermaßen lebendig gedachte Idee könnte auch Gemeinschaftsqualität annehmen, und es ließen sich auf diesem Boden die Beziehungen hinüber und herüber zwischen kulturbestimmtem und gemeinschaftsbestimmtem geistigen Leben leichter überblicken. Es ist reizvoll, diese Beziehung näher zu verfolgen, ebenso reizvoll aber auch, der Wandlung im Ideenbegriffe zuzuschauen, die die veränderte Einstellung zum Problem »Idee und Gemeinschaft« bewirkt hat. Die folgenden Ausführungen gelten überwiegend dieser Wandlung.

Bei Herder war die Vernunft Gottes in die Welt ergossenes, immer neu sich individualisierendes Alleben, das in unzähligen Einzel-Ichen seiner selbst bewußt wird. Bei Kant müßte es streng genommen nicht heißen: ich habe Vernunft, am wenigsten als Vermögen angeborenen Ideen, sondern ich bin mit meinem intelligibelen Ich verkettet, das Vernunft ist, das meine überempirische Geistigkeit ist. Kant hat das Wesen dieser überempirischen Geistigkeit dadurch verdeckt, daß er sie als »Vernunft« und diese als ein »Vermögen« bezeichnet hat (Vermögen der Schlüsse, des Unbedingten, der Ideen), und er hat im Zusammenhang damit den Fehler begangen, daß er sie stehend schildert. Zudem hat er die Neigungen meist als den Gegensatz der praktischen Vernunft geschildert, viel seltener als Gefäß ihres Lebens.

Gewiß, die Vernunft, das intelligibele Ich, ist der Gegensatz des empirischen Ich. Vor Kant galt die Vernunft als die Spitze der seelischen Funktionen. Jetzt steht sie ihnen gegenüber und ist aus jeglichem Vermögen des empirischen Menschen gänzlich unableitbar. Durch keinerlei Entwicklung können, wie Herder solches glaubte, unsere natürlichen Anlagen geistiges Wesen annehmen, mögen sie sich noch so vollenden und ausreifen. Aber der metaphysische Gegensatz zwischen Vernunft und Neigungen schließt nicht aus, daß der Geist des Gesetzes verwesentlichend in die Neigungen hineintritt. Man erinnere sich jener bekannten Stelle, in der Kant von der Pflicht zungenredet, einerseits, daß sie Unterwerfung verlange, und daß ihr alle Neigungen insgeheim entgegenwirkten, andererseits, daß sie ein Gesetz aufstelle, welches von selbst im Gemüte Eingang finde und sich selbst wider Willen Verehrung erwerbe. Auch das läßt uns aufhorchen, daß

die Vernunft zwar den Eigendünkel niederschlage, aber die Regungen der Eigenliebe, d. i. das natürliche Neigungsleben des Menschen, nur einschränke, nämlich auf die Bedingung der »Einstimmung mit ihrem Gesetze« einschränke. Die praktische Vernunft verhält sich hier den Neigungen gegenüber ganz ähnlich, wie sich auf logischem Gebiete der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gegenüber die Kategorien verhalten, die aus den unbestimmten Erscheinungen wissenschaftliche Gegenständlichkeit erschaffen. Nämlich die praktische Vernunft hebt dasjenige aus dem Inhalt der Neigungen, was verallgemeinerungsfähig ist, heraus und legt für dieses Verallgemeinerungsfähige Pflicht in den Augenblick der Neigung, und vertieft erst die Neigung, indem sie sie auf diesen Sinn hin begrenzt, sie steuert ihrer natürlichen Flüchtigkeit mit der Festlegung auf den Dauergehalt dieses Sinns. Kurz, sie verwandelt das blinde Gefühl in eine sittliche Qualität, sie verwesentlicht es zu einer seelischen Gliedmasse ihrer selbst, der praktischen Vernunft. Geistiges Leben will stets von Objekten durchbildert sein, und so ist nun das geistige Leben der praktischen Vernunft von dem Inhalte dieser Neigung durchbildert. Die Vernunft macht die Neigung, indem sie deren Sinn in sich aufnimmt, werthaft und sie verschafft sich, indem sie ihre Regel in die Neigung hineinlegt, ein konkretes Leben. Die Neigung selbst bildet sich nicht empor. Sie muß zum Gefäße des Lebens der praktischen Vernunft werden, das fortan, die Neigung verwesentlichend, in dieser vorgeht, ohne aus ihr hervorgegangen zu sein.

Was war bei Kant die praktische Vernunft? Der intelligibele Staat im Menschen, die im Menschen auflebende Gemeinschaft aller reinen Vernunftwsen. Deshalb könnte man sagen: wenn sich diese Gemeinschaft meiner bemächtigt, dann bin ich erst Ich, d. i. Persönlichkeit. Intelligibeles Gemeinschaftsleben macht den Menschen zur geistigen Persönlichkeit. Freilich nicht das Gemeinschaftsleben in irgend einer empirischen Gesellschaft, sondern das Gemeinschaftsleben in einer ewigen Welt, die von allgemeingültigem Sinn erfüllt ist. Die praktische Vernunft als Gesetzesgeistigkeit lebt in solcher Persönlichkeit. Ohne solches Leben, was war sie vorher? Wie die Kategorien ohne Anschauung leer sind, so ist ebenso leer, dem Nichts gleich, das befehlende Gesetz, das keine Materie seiner Erfüllung hat.

Hier setzt die Philosophie Fichtes ein. Die praktische Vernunft ist kein vorgegebenes Etwas, kein ewig fertiges intelligibeles Ich, das unberührt stehen bleibt, ob der empirische Mensch seinen Willen auf allgemeine Regel stimme oder nicht. Sie ist nicht seiendes Gesetz, sondern nur das Soll des Gesetzes, das ins Dasein treten will und Dasein erst gewinnt, wenn es im Willen des empirischen Ich zu Leben kommt. Das Ich, wohlgemerkt das intelligibele Ich, ist nicht, es schafft sich. Es schafft sich als ein seinsollendes und seinwollendes Leben in einem Nicht-Ich, wohlgemerkt dem empirischen Ich, das es sich gegenübersetzt. Dieser Ansatz der Fichteschen Philosophie, der vielen unverständlich ist, stürzt uns förmlich mit dem Gewicht innerer Notwendigkeit entgegen.

Fichte hat lebenslang gerungen, für das Geheimnis, das ihm entgegenlichtete, die beste Formulierung zu finden. Es ist ja klar, daß von der kantischen Formulierung des intelligibelen Ich her, als ob dieses unsere wahre Realität als Ding an sich sei, noch viel Beiwerk mitgeschleppt wurde. Dies Beiwerk mußte erst aufgeräumt und umgeschichtet werden, ehe das bei Kant aufbrechende Gedankengut zu seiner wesensgemäßen Gestaltung kam. Kant hatte dem intelligibelen Ich die Qualität der praktischen Vernunft gegeben, eines sich selbst befehlenden Gesetzes, das in den empirischen Menschen, dessen »Vernunft« es ist, kategorisch fordernd hineindroht. Aber jedes andere geistige Soll könnte dieselbe Rolle übernehmen. Vielmehr nicht dieselbe Rolle der drohenden Forderung, bei der es seinerseits unbewegt und allem empirischen Seelenleben ein starres Gegenüber bleibt, sondern das innerhalb dieses empirischen Seelenlebens sein eigenes überindividuelles Leben sucht. Gibt es doch neben der ethischen Geistigkeit die logische, die ästhetische, die religiöse, die politische, die Geistigkeit der Humanität, und so bleibt es der Freiheit philosophischen Denkens überlassen, wie die vielseitige Geistigkeit, die sich im individuellen Menschen als durchwesendes Leben setzen will, das ihn in geistige Persönlichkeit verwandelt, näher zu bestimmen sei.

Bei Fichte zuerst finden wir den allgemeinen Namen, der auf jedwede Qualität des geistigen Soll paßt, das sich in menschlichen Seelen zur Selbstverwirklichung spannt, das in deren Seelenraum sich seinen Lebensraum erschaffen will. Fichte hatte zuerst

vom »Ich«, von der »moralischen Weltordnung«, gesprochen. Dann fand er den Namen der »Idee«, der seither der Gedankenwelt des deutschen Idealismus verblieben ist, obgleich Fichte selbst bald zu noch anderen Bezeichnungen »Sehnsucht«, »Leben«, »Liebe« übergegangen ist. Wenn man vom deutschen Idealismus spricht, dann meint man die neue Metaphysik des geistigen Lebens als eines sich selbst erschaffenden. Sie ist gänzlich von Platos Ideenwelt unterschieden. Bei Plato haben wir es mit transzendenten, überseienden Ideen zu tun, in der Metaphysik des deutschen Idealismus mit der setzungsmächtigen transzendentalen Idee, die immer nur eine ist, aber sich in mancherlei Art der Ideenbewegtheit des empirischen Menschen ausgliedern kann. Man kennt Fichtes Schilderung vom Wesen der Idee. Ihre theoretische Eigentümlichkeit ist, daß sie sich schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbständige Leben in dem Begeisterten entzündet. Praktisch bewirkt sie, daß sich der von ihr Begeisterte selbstvergessen an sie hingibt. »Wo die Idee als ein eigentümliches selbständiges Leben sich darstellt, geht der niedere Grad des Lebens, das unendliche, völlig in ihr auf und wird in ihr verschlungen und verzehrt. Die Liebe des Lebens zu sich selber und sein Interesse an sich selber ist vernichtet«. Kennt der Verstand nur die sinnliche Individualität, so erschafft die Idee, wenn sie in einem Individuum zum Leben durchdringt und sich dann in ihm mit einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeigt, die ideale Individualität.

Die dermaßen aufgefaßte Idee wird nicht mehr wie bei Plato von der Vernunft erschaut, sie wird nicht mehr wie bei Kant von der Vernunft erzeugt, sondern umgekehrt erzeugt sie die menschliche Vernunft, d. h. sie strebt danach, eine solche Tätigkeit der menschlichen Seele hervorzurufen, in der sie, die Idee, sich rein und satt gestaltet. Ist die sich setzende Idee von logischem Gehalt, so deckt sich das Tun, darin die logisch gefaßte Idee überformend lebt, mit dem, was man sonst als die Tätigkeit unserer denkenden »Vernunft« bezeichnet. Aber erst dadurch, daß der logische Gehalt der Idee in unser Denken eintritt, wird unser Denken zur Vernunfttätigkeit. Ist die sich setzende Idee von ethischem Gehalt, so deckt sich das Tun, darin die ethisch gefaßte Idee als Form lebt, mit dem, was man sonst als »Gewissen« oder sittliche Vernunfttätigkeit bezeichnet. Aber erst dadurch,

daß der sittliche Gehalt der Idee in unser Wollen eintritt, wird das Wollen zur Gewissensbetätigung. Ist die sich setzende Idee von ästhetischem Gehalt, so deckt sich das Tun, darin die ästhetisch gefaßte Idee überformend lebt, mit dem, was man sonst als »schöpferische Phantasie« des Künstlers bezeichnet. Aber erst dadurch, daß in die bildernde Vorstellungskraft der ästhetische Gehalt der Idee eintritt, wird das bildernde Vorstellen zur künstlerischen Eingebung. Ist die sich setzende Idee vom Gehalt des Heiligen, so deckt sich das Tun und Fühlen, darin die religiös gefaßte Idee überformend lebt, mit dem, was man sonst als »Glaube« bezeichnet. Aber erst dadurch, daß der Gehalt der Idee des Heiligen in unser Abhängigkeitsgefühl eintritt, wird es zu religiösem Glauben. Man könnte sagen: es gibt nicht Vernunft, Gewissen, künstlerische Phantasie, religiösen Glauben, sondern Vernunft, Gewissen, künstlerische Phantasie, religiöser Glaube wollen im Selbsterschaffensprozesse der Idee immerfort bei uns werden, indem ihr geistiges Leben hier in dieser, dort in jener Form hier diese, dort jene Provinz des Bewußtseins ergreift und durchdringt.

Die Idee ist Geistigkeit, die nicht ist, sondern werden will. Im Gegenwurfe zu ihrem Streben, selbstbewußtes Leben zu werden, tritt der körperliche und seelische Kosmos ins Dasein, und nun ist der Idee im Seelenleben des Menschen die Möglichkeit gegeben, ihr eigenes Leben zu finden, das in der Durchwesung des menschlichen Seelenlebens besteht. Sicherlich ist es schwierig, die Vorstellung eines geistigen Lebens philosophisch durchzuführen, um dessen willen der ganze Weltprozeß da ist, und das dennoch im eigenen Dasein des Weltprozesses nicht enthalten ist, auch nicht in Entwicklungstendenzen des Weltprozesses angelegt ist, — aus Weltlichem kommt nur Weltliches —, sondern das erst in einer Überhöhung des Weltprozesses auftritt. Fichte hat ständig mit der Schwierigkeit gerungen. Darum kann man sich nicht restlos seiner Sprache anschließen, wenn man von jener selbst- und weltschöpferischen Tiefe reden will. Genug, es handelt sich um eine vorseiende Erstheit (Othmar Spanns Ausdruck), die transzendentale Idee. Sie ist nicht nur in Fichtes Philosophie das Prinzip, sondern auch in der Philosophie Schellings und Hegels. Sie wird auch bei Schleiermacher deutlich sichtbar, so wunderlich der Name ist, den er dafür gebraucht, Schleier-

macher spricht vom »Universum«. Es ist eben ein transzendentales Universum.

Bei Fichte stellt sich das Leben der transzendentalen Idee vielfältig dar. Es geht nicht in evolutionistischer Bewegung von einer geistigen Gestaltung zur anderen über, sondern entspringt bei den verschiedenen Menschen bald in dieser bald in jener Form spezieller Ideenbewegtheit. Fichte unterscheidet eine Lichtform und viele Tätigkeitsformen der transzendentalen Idee. »Die umfassendste und alles in sich aufnehmende und durchaus an jedes Gemüt zu bringende Form der Idee ist das bewußte Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens mit Bewußtsein in den einen unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, in die Gottheit.« Diese Lichtform der Idee, darin das eine göttliche »Vernunftleben« in den menschlichen Seelen zur Klarheit und Liebe seiner selbst erwacht (bei Herder zur Idee der Humanität) ist die Religion. Die Religion unterscheidet sich von den Tätigkeitsformen der Idee, in denen wir zu künstlerischem, wissenschaftlichem, sittlichem oder sozialem Handeln bewegt werden, dadurch, daß sie den Menschen zu schlechterdings nichts treibt, was er nicht außerdem getan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, sie macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei, durchaus klar und durchaus selig.«

Wir hörten soeben, daß unter den Tätigkeitsformen, in denen die transzendentale Idee ihr Leben gewinne, die gesellschaftliche sei. Fichte fügt den Gemeinschaftsideen, von denen Kant und Herder gesprochen hatten, eine neue hinzu, die Vaterlandsidee. Die Frage nach dem Verhältnis von Objektideen und Gemeinschaftsideen hat ihn sein ganzes Leben lang beschäftigt. Mit der äußersten Geringschätzung des Staates, der bestenfalls dazu da sei, sich selbst überflüssig zu machen, begann er. Der junge Fichte stand durchaus im Banne der Lehre von den allgemeinen Kulturideen, deren universale Geltung alle volkliche Beschränkung von sich ausschließe. In seinen »Reden an die deutsche Nation« herrscht die Vaterlandsidee.

Woher der Umschwung? Eigentlich ist in der Metaphysik des deutschen Idealismus der Begriff der Vernunft als der Spitze des menschlichen Seelenlebens, des gepriesenen Exponenten der menschlichen Gattung, grundsätzlich beseitigt. Aber der tausendjährige Ruhm dieser »Bestie«, die alte Vorstellung, daß sie der Ort,

der Behälter, der Wiederschein von Ideen wäre, schleicht sich verwirrend selbst in die Darstellungen der deutschen Transzendentalphilosophen ein. Fichte fand zuerst — und so viel ich sehe, fand er allein — das neue Wort für das Wunder, mit dem die transzendentale Idee im menschlichen Seelenleben aufgeht: Liebe. Die Bewegung eines jeden Menschen durch die transzendentale Idee offenbart sich in seiner Liebe, sofern sie über ihn selbst hinaus gerichtet ist. Diese Liebe fragt nicht nach Regeln und Allgemeingültigkeit. Sie bricht aus bei wem und in bezug auf welchen Gegenstand sie will.

Von der Art ist die Vaterlandsliebe. Ihr sind Volk und Vaterland das Gesicht aus der Geisterwelt, das über den Menschen kommt und sein Leben verwesentlicht. »Mit der Genesung für Nation und Vaterland hat die geistige Natur unsere vollkommene Heilung von allen Übeln, die uns drücken, unzertrennlich verknüpft.« So hätte Fichte nicht schreiben können, wenn er nicht auch das Verhältnis der Kulturideen zu den Gemeinschaftsideen in einem neuen Lichte gesehen hätte, daß nämlich das Leben in der Volksgemeinschaft die Substanz unseres Lebens bilde, und daß das Leben in den Objektideen nur in der Volksgemeinschaft gedeihen könne. Die Volksgemeinschaft gleicht dem Boden und Luftraum, dessen Gesetze die geistigen Tätigkeiten gehorchen müssen. In den Fehler des modernen Universalismus verfällt Fichte dabei nicht. Er steht auf dem Boden eines, nicht subjektivistischen, sondern ich möchte sagen religiösen Individualismus. Folgende Worte bezeichnen ihn: »So unbezweifelt es auch wahr ist, daß sein (des einzelnen) Werk, wenn er mit Recht Anspruch macht auf dessen Ewigkeit, keineswegs der bloße Erfolg des geistigen Naturgesetzes seiner Nation ist und mit diesem Erfolge rein aufgeht, sondern daß es ein Mehreres ist, denn das, und insofern unmittelbar ausströmt aus dem ursprünglichen und göttlichen Leben; so ist es dennoch ebenso wahr, daß jenes Mehrere, sogleich bei seiner ersten Gestaltung zu einer sichtbaren Erscheinung unter jenes besondere geistige Naturgesetz sich gefügt und nur nach demselben sich einen sinnlichen Ausdruck gebildet hat. Unter dasselbe Naturgesetz nun werden, solange dieses Volk besteht, auch alle ferneren Offenbarungen des Göttlichen in demselben eintreten und in ihm sich gestalten. Dadurch aber, daß auch er da war und so wirkte, ist selbst dieses Gesetz weiter be-

stimmt und seine Wirksamkeit ist ein stehender Bestandteil desselben geworden. Auch hiernach wird alles Folgende sich fügen und an dasselbe sich anschließen müssen. Und so ist es denn sicher, daß die durch ihn errungene Ausbildung bleibt in seinem Volke, solange dieses selbst bleibt, und fortdauernder Bestimmungsgrund wird aller ferneren Entwicklung desselben.«

Hier ist gegenüber der universalistischen Kulturauffassung betont, daß der einzelne in unmittelbarem Verkehr mit den letzten Lebensgründen steht, daß ihn neue ursprüngliche Eingebungen aus dem Schoße der Gottheit heraus zu ergreifen vermögen; nicht daß sie aus einer vorgegebenen und unabänderlich festgelegten nationalen Struktur hervorsteigen und von dort in ihn eingehen müßten. Aber gegenüber der individualistischen Kulturauffassung: das original neue Geistige verflößt sich sogleich in statu nascendi in die Seele der Volkheit und in den geistigen Strom, der mit Anbeginn der Geschichte dieser Volkheit anhebt, und in dem alles, was die Volkseinzelnen geistig bewegt, was sie erarbeitet haben und immer neu erarbeiten, Zusammenhang miteinander gewinnt, keinen ruhenden, sondern immer werdenden Zusammenhang. Es ist, wie jede Schachpartie, nachdem gewisse Anfangszüge vorangegangen sind, ihr bestimmtes geistiges Gesicht erhält. Jener Zusammenhang ist der stets werdende objektive Geist nicht der Volkheit, sondern in der Volkheit. Er ist, weil er mit dem originalen Schaffen der einzelnen anhebt und fortschreitet, eben darum nicht über den einzelnen allmächtig. Er kann ihm die Brücke zum Absoluten nicht versperren, sondern lebt nur, wenn diese offen bleibt.

Aus dem Verlage von Walter de Gruyter & Co.
Berlin W 10 und Leipzig / Juni 1930

LUTHERS WERKE

In Auswahl

Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann

herausgegeben von

OTTO CLEMEN

4 Bände. Oktav. 1912—1913. Gebunden je 8.—, zusammen 30.—

Diese Ausgabe, die in erster Linie für Studenten bestimmt ist, lehnt sich an die große Weimarer Ausgabe an. Sie enthält die wichtigsten Schriften in diplomatischer treuer Wiedergabe vom Jahr 1524 an; u. a. die deutsche Messe, das Taufbüchlein, ob Kriegsleute in seligem Stand sein können, den großen Katechismus, das Treubüchlein, daß man Kinder zur Schule halten solle, Sendbrief vom Dolmetschen, Fabeln aus Äsop, Schmalkaldische Artikel. Die Auswahl ist so getroffen, daß Luther in seiner ganzen Persönlichkeit und in seinem vielseitigen Wirken zur Geltung kommt; als Reformator und Begründer einer neuen Kultur, als Erbauungsschriftsteller, Bibelübersetzer und -erklärer, Polemiker, Satiriker und Dichter.

Als **Ergänzung** der Luther-Ausgabe, herausgegeben von Otto Clemen, befinden sich in Vorbereitung folgende 4 Bände:

1. Der junge Luther 2. Luthers Briefe
3. Luthers Predigten 4. Luthers Tischreden

Arbeiten zur Kirchengeschichte

Herausgegeben von

Emanuel Hirsch und Hans Lietzmann

Oktav

Band I: **Petrus und Paulus in Rom.** Von Hans Lietzmann. Mit 13 Tafeln. Zweite, neubearbeitete Auflage. VIII, 315 Seiten. 1927. 17.—, geb. 19.—

Band II: **Luther und Boehme.** Von Heinrich Bornkamm. VIII, 300 Seiten. 1925. 11.—

Band III: **Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil.** Von Hanns Rückert. VIII, 281 Seiten. 1925. 15.—

Band IV: **Cyprianische Untersuchungen.** Von Hugo Koch. XII, 493 Seiten. 1926. 18.—

Band V: **Die Religion Michelangelos.** Von Hermann Wolfgang Beyer. VI, 159 Seiten. 1926. 5.50, geb. 7.50

Band VI: **Die theologische Entwicklung Casparo Contarinis.** Von Hanns Rückert. VII, 108 Seiten. 1926. 4.—

Band VII: **Karl Holl †.** Zwei Gedächtnisreden von Adolf Harnack und Hans Lietzmann. 20 Seiten. 1926. 1.—

Band VIII: **Messe und Herrenmahl.** Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Von Hans Lietzmann. XII, 263 Seiten. 1926. 12.— 12.—

Band IX: **Oliver Cromwell.** Seine Religion und seine Sendung. Von Lic. Helmuth Kittel, Göttingen. IX, 262 Seiten. 1928. 15.—, geb. 16.50

Band X: **Das Reich Gottes auf Erden.** Utopie und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers „De regno Christi" und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts. Von Lic. theol. Wilhelm Pauck, Assistant-Professor der Kirchengeschichte am Chicago Theological Seminary, Chicago, Ill., III, 208 Seiten. 1928. 10.—

Band XI: **Eusebius als Historiker seiner Zeit.** Von Richard Laqueur. X, 227 Seiten. 1929. 18.—

Band XII: **Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker.** Von Hans Freiherr von Campenhausen. XV, 290 Seiten. 1929. 18.—

Band XIII: **Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift.** Herausgegeben von E. Hirsch und H. Rückert. XXVII, 299 Seiten. 1929. 17.—

Band XIV: **Die Mystik des Marsilio Ficino.** Von Walter Dress. XI, 216 Seiten. 1929. 15.—, geb. 16.50

Band XV: **Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmenvorlesung.** Insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik. Dargestellt von Erich Vogelsang. XII, 184 Seiten. 1929. 15.—, geb. 16.50

Band XVI: **Die ursprüngliche Gestalt der Canonessammlung des Dionysius Exiguus.** Zum ersten Male herausgegeben von Ad. Strewe. Im Druck.

Band XVII: **Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief.** In deutscher Übersetzung von Erich Vogelsang. VII, 188 Seiten. 1930. 7.—, geb. 8.—